

Δαίμων. **Revista Internacional de Filosofía**, nº 52, 2011, 5-12
ISSN: 1130-0507

Presentación

GERARDO LÓPEZ SASTRE Y VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

El motivo de este número monográfico de la revista *Daimon*, dedicado a la filosofía de David Hume, no es otro que el de rendirle homenaje al cumplirse este año el tercer centenario de su nacimiento; homenaje a nuestro entender no sólo justo, dado que el pensador escocés es, sin duda, una de las grandes figuras de la historia de la filosofía occidental, sino también necesario en un país en el que, como el nuestro, la atención que se ha prestado a su obra en particular y, más en general, a la de los autores que conforman eso que podríamos llamar la tradición del pensamiento clásico británico —Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley, Hutcheson, Butler, etc— ha sido más bien secundaria, dado el predominio en nuestra academia de otras tradiciones como la francesa o la alemana. Esta publicación, por lo demás, no hubiera sido posible sin el aliento que desde el principio prestó al proyecto nuestro llorado compañero Eduardo Bello. Vaya para él, pues, nuestro recuerdo agradecido.

Como es bien sabido el proyecto filosófico de Hume aspiraba a introducir el método experimental de razonamiento en el estudio de la naturaleza humana; un proyecto que debía rendir el fruto de un nuevo enfoque en las ciencias que se ocupan de ésta. Para Hume, las fundamentales entre estas ciencias —y aquellas a las que más atención dedicó sin duda— eran la metafísica, entendida en la estela del giro que introdujera Descartes como teoría del conocimiento, la moral en sentido restringido —un complejo de lo que hoy entenderíamos por ética y filosofía política—, la estética, a la que Hume solía referirse con el título de «crítico», y, por último, la filosofía de la religión, lo cual, dicho sea de paso, ya nos da una idea de cómo entendía Hume ésta, a saber como un producto históricamente variable de la propia naturaleza humana. En consecuencia, hemos estimado conveniente organizar el conjunto de trabajos que integran este número en torno a tres polos temáticos: la teoría del conocimiento (bajo el nombre de epistemología y escepticismo), la filosofía de la acción y la filosofía política, y la filosofía de la religión; terminando por fin con una bibliografía de Hume en español.

Pues bien, por lo que hace a la teoría del conocimiento humeana lo primero que cabe decir es que su significado para la historia de la metafísica ha ido variando en la misma medida en que esta se ha ido transformando.

En efecto, la primera interpretación que se hizo de la metafísica de Hume, ya en su propia vida, consistió en atribuirle un escepticismo radical y, de alguna manera, auto-refutatorio. Un escepticismo, por decirlo en los propios términos de Hume, pirrónico. Un escepticismo que socavaba nuestra creencia en la existencia de Dios, del alma o del mundo externo; por atenarnos a la enumeración de las tres sustancias que reconocía la filosofía cartesiana. Era

la interpretación que de Hume hicieron sus compatriotas de la escuela defensora del sentido común, Reid y Beattie especialmente.

A pesar de la sabia y temprana advertencia de Kant, en el sentido de que estos intérpretes estaban confundiendo lo que Hume planteaba como una cuestión de derecho —¿qué justificación tenemos para creer que existe Dios, el alma o el mundo externo?— con una afirmación de hecho —no existe ni Dios, ni el alma, ni el mundo externo—, lo cierto es que esta interpretación estuvo, con mayor o menor radicalidad, vigente hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX. El resultado era que, como reconoció alguno de sus estudiosos, uno se enfrentaba a los textos humeanos poco menos que con la obligación intelectual y a la vez moral (pues se entendía que aquel escepticismo metafísico tenía consecuencias igualmente radicales y devastadoras en el terreno de la ética) de refutarlos.

Ahora bien, ¿era legítima esta interpretación de la metafísica de Hume como una especie de escepticismo radical? Si en algo hay que tener el juicio del propio interesado la respuesta ha de ser negativa. Pues el propio Hume, quien en vida conoció la interpretación que de su pensamiento hacían los filósofos escoceses de la escuela del sentido común, la desautorizó; de ahí la famosa advertencia que hizo anteponer a la última edición que se realizó en su vida del segundo de los volúmenes de sus *Essays and Treatises on several subjects*, y que contenía las dos *Enquiries*, la *Disertación sobre las pasiones* y la *Historia natural de la religión*.

Es decir, que Hume no tenía su metafísica por una ejemplificación de eso que él consideraba como un escepticismo excesivo, radical o pirrónico. Pero antes de seguir adelante con esta apresurada, y esperamos que no demasiado confusa, recapitulación de lo que han sido las líneas maestras de las más importantes interpretaciones del pensamiento de Hume, dos puntualizaciones sobre esta temprana lectura de su metafísica.

Aunque evidentemente los filósofos escoceses defensores del sentido común tenían la metafísica de Hume por errónea, le atribuían un gran mérito, en tanto que veían en ella la culminación consecuente y lógica de los principios que había introducido en la metafísica moderna Descartes; en definitiva de lo que ellos llamaban «*the way of ideas*». De este modo, apuntaban a un tema que a nuestro entender constituye el núcleo de la tensión que la metafísica humeana comporta. Porque Hume parece aceptar y hasta partir en su metafísica del principio fundamental de lo que él llamaba el sistema filosófico moderno —a saber: que a la mente no hay nada presente salvo sus propias ideas o percepciones, por utilizar su propia terminología— y a la vez ser bien consciente de las devastadoras consecuencias escépticas que tal principio tiene. Luego, aún si esta interpretación de la metafísica humeana es errónea, habrá que convenir que apunta al nudo gordiano sin cuya resolución es muy difícil, por no decir imposible, hacer una justa ponderación del alcance de aquella. Añadiremos, por lo demás, que en cómo puede resolverse, si es que se puede, esta tensión en el pensamiento de Hume, sigue sin haber acuerdo entre sus actuales estudiosos.

La segunda puntualización que quisiéramos hacer, de nuevo a favor de aquellos primeros intérpretes escépticos de Hume, es que si bien el pirronismo no es la última palabra metafísica de Hume —lo cual no quiere decir que no sea una palabra que en determinado momento su metafísica pronuncia— de lo que no puede haber duda razonable es de que Hume es uno de esos escasos autores que en la historia de la filosofía han reivindicado para su pensamiento el calificativo de «escéptico». O dicho de otra manera: Hume no es uno de esos autores a los que se pueden considerar como escépticos a su pesar. Hume hace del escep-

ticismo bandera y esto es algo que ninguna interpretación de su metafísica debiera obviar. Otra cosa, y nada fácil por cierto, es calibrar este escepticismo que Hume reivindica para sí.

Fuera como fuere, las usuales interpretaciones escépticas de Hume recibieron un golpe de gracia cuando en 1941 Norman Kemp Smith publicó su estudio sobre la filosofía del pensador escocés. Lo que con este estudio se inició fue la tradición hermenéutica que hace de Hume un pensador naturalista. Su clave podría resumirse en un lema: lo que la razón no puede proporcionarnos la naturaleza nos lo da. Si la razón no nos puede proporcionar certeza acerca de la existencia del mundo externo, o de la existencia de nexos causales, o de la existencia del yo, etc; la naturaleza sí puede, y de hecho nos la proporciona.

A diferencia de la anterior línea interpretativa, actualmente casi por completo desacreditada, la interpretación naturalista de Hume cuenta a fecha de hoy con un nutrido grupo de defensores, hasta el punto de que quizás pudiera decirse que es la lectura prevaleciente de la metafísica de Hume. Lo cual no significa que esté exenta de problemas. Quizás el principal de ellos es que no está nada claro que la naturaleza por sí sola pueda pasar de ser un factor explicativo a ser un factor justificativo de nuestras creencias. Y no sólo por el hecho de que semejante tránsito supondría la comisión de esa falacia naturalista que supuestamente (y decimos supuestamente porque el texto relevante del *Treatise* es todo menos claro en su alcance) denunciara Hume, a saber el tránsito del «es» de la naturaleza humana al «debe» de la justificación epistémica; sino, sobre todo, porque parece difícilmente discutible que Hume consideraba como naturales algunas creencias que, por decirlo suavemente, él no veía con demasiados buenos ojos. Por ejemplo, y para ir directos al grano, la creencia religiosa. Si esta es natural, lo es más bien a la manera como son naturales las enfermedades.

Ahora bien, de esta dificultad que las interpretaciones naturalistas de la metafísica de Hume deben afrontar puede salir también su atractivo. Pues no resulta difícil ver cómo para hacerle frente podríamos hacer una lectura de la metafísica humeana que la acercara a algunas tradiciones de pensamiento que en la actualidad gozan de buen predicamento como, por ejemplo, el pragmatismo o los enfoques de la epistemología naturalizada.

En efecto, si la naturaleza no es por sí misma un principio justificativo de nuestras creencias, quizás la ponderación de sus consecuencias pueda pasar a jugar este papel. Y así podríamos decir que aunque la razón no puede justificar nuestra creencia en el mundo externo, nuestra naturaleza nos fuerza a aceptarla y sus benéficas consecuencias para nuestra supervivencia la justifica; afirmación esta última que no podríamos hacer con respecto a la creencia religiosa.

Por otra parte, el naturalismo no es sólo una teoría acerca de la justificación epistémica sino también una teoría meta-filosófica que, en esencia, lo que nos viene a decir es que la filosofía no está ni por encima ni por debajo de la ciencia natural sino en continuidad con ella (por parafrasear a Wittgenstein contra Wittgenstein). Ahora bien, ¿no era el proyecto de Hume introducir el método experimental, que tan exitosos resultados había cosechado en el ámbito de la filosofía natural, en el campo de la filosofía moral? ¿Acaso no quería convertir la metafísica en una ciencia de la naturaleza humana, del hombre, de la mente,...? ¿No es todo ello prueba fehaciente de que Hume es un adelantado de los puntos de vista de quienes, siguiendo a Quine, han pasado a defender que la epistemología debe convertirse en un capítulo de la psicología? (De hecho fue el propio Quine quien dejó escrito que, por lo que respecta al aspecto doctrinal de la epistemología, «la situación humeana es la situación humana»).

Obviamente, al cobijo de las interpretaciones naturalistas de la metafísica de Hume se ha posibilitado una lectura mucho más constructiva de sus puntos de vista que la que permitía la interpretación radicalmente escéptica. Lejos de pensar que su obligación moral e intelectual es refutar a Hume muchos intérpretes han pasado a verlo —como decíamos hace un momento— como un posible precedente de puntos de vista epistemológicos actualmente bien considerados: los del pragmatismo o los de la epistemología naturalizada, pero también —aunque estas lecturas hayan tenido una vigencia más efímera— el fenomenismo o el positivismo lógico. El obvio peligro de este tipo de consideraciones es incurrir en el anacronismo, pues, por ejemplo, sería muy discutible considerar que la «ciencia de la mente» de la que a veces habla Hume para referirse a su buena metafísica sea equiparable sin más a ningún tipo de psicología experimental. Y en cualquier caso, sigue subsistiendo el problema que, de una manera u otra, la tradicional interpretación escéptica puso sobre el tapete, a saber: que si no pirrónico el propio Hume tenía su filosofía por evidentemente escéptica —incluso por «muy escéptica»— así que cualquier interpretación «positiva» de su pensamiento tiene que tener esto en cuenta y está obligada a dar una explicación de en qué consiste semejante escepticismo, lo que desde ciertas interpretaciones —por ejemplo, si se hace una lectura no normativa del naturalismo de Hume, insistiendo en que al filósofo escocés sólo le interesa cómo se originan causalmente ciertas creencias, pero se desentiende por completo de si son verdaderas o falsas, justificadas o injustificadas epistémicamente— resulta difícil de hacer.

La última línea interpretativa de la metafísica de Hume a la que vamos a hacer aquí mención es la que ha dado lugar al debate sobre el así llamado «new Hume»; debate que es el que en buena medida acapara en la actualidad la atención de la mayor parte de los estudiosos de la metafísica humeana. Las semillas de este «nuevo Hume» se remontan a la primera mitad de la década de los ochenta, cuando apareció el libro de John P. Wright *The Skeptical Realism of David Hume*; al que luego seguirían otras importantes publicaciones que abundan en esta misma línea interpretativa, como quizás, sobre todo, la de Galen Strawson, *The Secret Connexion*.

En cierto modo, el punto de partida de los neo-humeanos es un hecho sobre el que ya reparara Kemp Smith, a saber: que Hume se expresa prácticamente siempre en términos realistas, de modo que habla constantemente de objetos físicos y de relaciones causales entre ellos. ¿Mero descuido? ¿Simple economía para no tener que expresar en el complicado lenguaje de las «percepciones» lo que solemos decir en términos objetivos? La interpretación de los neo-humeanos es que no se trata ni de una cosa ni de otra. Para ellos el escepticismo humeano tiene un alcance estrictamente epistemológico, no ontológico. De modo que todo lo que diría Hume es que no podemos conocer, por ejemplo, los «poderes» en virtud de los cuales los objetos producen los efectos que producen; y sin embargo, siguen diciendo estos intérpretes, Hume no duda de la existencia de semejantes poderes en las cosas mismas. En definitiva, que el nuevo Hume vendría a ser un realista escéptico. Realista en tanto que no duda de la existencia de un mundo de objetos físicos dotados además de propiedades en virtud de las cuales los mismos mantendrían relaciones causales necesarias, y escéptico porque lo que añadiría es que semejantes cualidades intrínsecas e inteligibles de los objetos que constituyen la realidad resultan, a la postre, incognoscibles. Un nuevo Hume que, en última instancia, vendría a estar muy cerca de Locke o, incluso, de Kant.

Los problemas de esta interpretación saltan a la vista. Si de esos objetos y sus poderes no podemos tener experiencia, esto es impresiones, ¿cómo podríamos siquiera hacernos una idea de ellos? Obviamente, la única opción aquí es sacrificar el alcance del principio de la copia, y admitir que podemos pensar significativamente aspectos de la realidad que trascienden nuestra experiencia. Para ello los neo-humeanos se aferran a un texto del *Treatise* en el que Hume distingue entre suposición y concepción, admitiendo que podemos hacernos una idea relativa, aunque no una idea clara, de los objetos y sus poderes. Como ya apuntamos al presentar la tradicional interpretación escéptica, vemos aquí cómo, si queremos mitigar el escepticismo humeano de alguna manera, tenemos de una forma u otra que debilitar su teoría de las ideas.

Otro problema no menos importante, y con el que queremos ya terminar este apretado repaso por las interpretaciones de la metafísica humeana, es que esta interpretación hace de Hume un realista, pero no un realista sin cualificación. El tipo de realismo del que Hume estaría cercano sería algo parecido al realismo científico, pues compartiría con este una concepción representacional del conocimiento. Sin embargo, Hume, cuando discute sobre el escepticismo con respecto a los sentidos, esto es sobre nuestra creencia en la existencia del mundo externo, insiste en que semejante tipo de realismo, que él considera como propio de la filosofía tanto antigua como moderna, es parasitario de, y más erróneo que, el punto de vista del vulgo, el punto de vista del realismo directo que considera que nuestra experiencia sensorial lo es, de forma inmediata, de los objetos del mundo externo, llegando a afirmar que la verdadera filosofía —suponemos que la suya— está mas cerca del vulgo que de los postulados de la filosofía que le ha precedido.

En definitiva, y como resumen y conclusión, que no disponemos a fecha de hoy de una interpretación de la metafísica de Hume que no conlleve serios problemas. Pero quizás ello mismo sea una prueba del vigor y el interés de la metafísica humeana. Los trabajos que el lector encontrará en la primera parte de este volumen pensamos que son una prueba fehaciente de ello.

En cuanto a su filosofía moral, objeto de los estudios contenidos en la segunda parte de este volumen, las reflexiones de Hume también continúan interesando al pensamiento actual. El debate entre los estudiosos del autor escocés se ha centrado en si podemos discernir en su filosofía una ontología de la moral, un reino moral independiente que podamos alcanzar, o si por el contrario, y como parece sugerir una lectura menos forzada de sus textos, lo que hay es una psicología evolutiva en la que en un determinado momento surgen los juicios morales. Habría por una parte un sentimiento de humanidad o benevolencia (en virtud de la constitución de nuestra naturaleza el bienestar de los demás seres humanos no nos resulta indiferente), un uso de la imaginación que nos permite ponernos en el lugar de los otros a pesar de diferencias culturales, en el tiempo o en el espacio, alcanzando así una perspectiva imparcial; y por último habría una razón atenta a los efectos de nuestro comportamiento.

En efecto, si la moral tiene como fundamento la búsqueda de lo inmediatamente agradable y de lo útil para uno mismo y para los demás, es evidente que la razón es la encargada de calcular la utilidad de las acciones para lograr a medio o largo plazo aquello que es placentero. Ni qué decir tiene que el estudio de la interacción de estos tres elementos (sentimiento, imaginación y razón) está en el centro de las éticas contemporáneas.

Por lo que hace a la teoría política de Hume quizá convenga comenzar destacando en qué sentido no es actual. En la misma, en efecto, no aparece la preocupación por un ideal de ciudadanía del que todos los miembros de una sociedad sean partícipes. Esto es algo que seguramente tendrá que esperar a Rousseau y a la Revolución francesa. Para Hume la política era un tema de personas económicamente cualificadas. Estos eran los verdaderos actores políticos. Pero aunque esto es lo que se percibe en sus estudios históricos, en su análisis más abstracto de los fundamentos de cualquier sociedad se subraya la importancia de los intereses individuales de todos sus miembros. En efecto, las sociedades son vistas por Hume como instituciones creadas a lo largo del tiempo para proporcionar a las personas seguridad en el disfrute de sus posesiones, permitirles unos intercambios que a su vez hacen posible la especialización (con lo que se acrecienta su productividad, como muy bien destacó Adam Smith), y aumentar su seguridad y las posibilidades de cooperación. En este sentido Hume es un buen representante del individualismo metodológico, admitiendo que esta perspectiva tiene un valor descriptivo en su pensamiento y también un valor normativo. De acuerdo con este planteamiento los gobiernos son creaciones al servicio no de entidades abstractas (la gloria de la nación), sino de los intereses de todas las personas, que quieren que en muchas cosas se las respete y que en otros aspectos desean un marco seguro para relacionarse con los demás de tal forma que todos salgan beneficiados. Y justamente por este deseo de atenerse a las realidades individuales Hume puede ser cosmopolita. Si estos objetivos se cumplen mejor trascendiendo las fronteras existentes, deberíamos dar la bienvenida a su desaparición. No parece necesario subrayar que esta idea de ser, como pudo describir Diderot a Hume, «un ciudadano de la gran ciudad del mundo», es uno de los legados más valiosos de su pensamiento. En última instancia, esto no era sino una consecuencia de su teoría moral. Nuestro sentimiento de humanidad alcanza a todos, y por eso sería repugnante preguntarle a un hombre que sufre por su certificado de nacimiento.

Por lo que hace a su estética, en los planteamientos de Hume hay un claro subjetivismo (en correspondencia clara, una vez más, con su teoría moral). Simplemente es el caso que obtenemos placer de la contemplación de lo que percibimos como útil o cómodo para las personas. Diríamos que la belleza no es una propiedad de las cosas, sino una reacción del espectador ante determinadas cualidades empíricas. Eso sí, el que aquí se destaque la utilidad convierte a Hume en el tipo de autor que el Romanticismo (y todos nosotros somos en buena medida hijos suyos) no podía apreciar, porque no está nada claro que la contemplación de un campo bien roturado y productivo, o de unos caballos pastando, sea estéticamente más placentera que la visión de una naturaleza salvaje en donde los lobos campan a sus anchas. De hecho, el descubrimiento de la belleza de las tierras altas escocesas es un buen ejemplo de la superación del gusto humeano. Pero, admitido esto, hay otros elementos de su teoría que todavía merecen nuestra atención, porque —y esto es muy importante— su subjetivismo no le lleva en ningún momento al relativismo. Igual que nos educamos moralmente, el gusto puede perfeccionarse. Nada mejor para apreciar este punto que el ejemplo que Hume obtiene de Cervantes, y que aquí nos permitimos citar: «¿No será bueno, señor escudero, que tenga yo un instinto tan grande y tan natural en esto de conocer vinos, que, en dándome a oler cualquiera, acierto la patria, el linaje, el sabor y la dura y las vueltas que ha de dar, con todas las circunstancias al vino atañederas? Pero no hay de qué maravillarse, si tuve en mi linaje por parte de mi padre los dos más excelentes mojonos que en luengos años conoció la Mancha,

para prueba de lo cual les sucedió lo que ahora diré. Diéronles a los dos a probar del vino de una cuba, pidiéndoles su parecer del estado, cualidad, bondad o malicia del vino. El uno lo probó con la punta de la lengua; el otro no hizo más de llegarlo a las narices. El primero dijo que aquel vino sabía a hierro; el segundo dijo que más sabía a cordobán. El dueño dijo que la cuba estaba limpia y que el tal vino no tenía adobo alguno por donde hubiese tomado sabor de hierro ni de cordobán. Con todo eso, los dos famosos mojones se afirmaron en lo que habían dicho. Anduvo el tiempo, vendióse el vino, y al limpiar de la cuba hallaron en ella una llave pequeña, pendiente de una correa de cordobán.» La enseñanza que podemos obtener de esta anécdota es que Hume podría servirnos muy bien como crítico de la cultura de masas y de su presupuesto de que todo vale por igual. Igual que al principio se ridiculizó el dictamen de estas personas, pero luego quedó probado lo certero de su capacidad de juicio (se supone que adquirido a través de una larga práctica) en cualquier ámbito artístico también el gusto puede refinarse aprendiendo a descubrir matices que para otros resultarán invisibles. Aquí también resultaría entonces que sus planteamientos pueden estudiarse con provecho.

Por lo que hace a lo que con toda propiedad podemos llamar la filosofía de la religión de Hume, y que constituye el objetivo de los estudios contenidos en la tercera parte de este volumen, sus planteamientos continúan gozando de plena actualidad. Sus reflexiones constituyen por una parte un recordatorio permanente de que la teología natural es inviable como ciencia. Los milagros no son sino pseudoconceptos, porque, ¿cómo podríamos estar seguros de que la violación de una ley de la naturaleza se debe a una intervención divina y no a la operación de otras leyes naturales que todavía desconocemos? Y por lo que respecta a los pretendidos argumentos a favor de la existencia de Dios, simplemente no son concluyentes. El mundo puede tener un creador, pero también puede ser que sea eterno o que haya surgido de la nada (puesto que todo lo que podamos imaginar es posible). Y por lo que se refiere al otro elemento tanto o más importante en las creencias religiosas, la inmortalidad del alma, todo parece apuntar a que la única vida de que vamos a gozar es esta sobre la tierra. Al fin y al cabo, si el cuerpo y la mente son algo así como líneas paralelas que crecen y se desarrollan juntas, ¿no parece razonable pensar que cuando una se quiebra también desaparecerá la otra?

Una vez que nos convencemos de la falta de apoyatura racional de la religión, cobra una gran importancia la explicación de cómo es entonces que ha surgido la misma. Y a este nivel, la *Historia natural de la religión* de Hume ofrece una teoría naturalista. Se buscan aquellos elementos (el miedo, la incertidumbre, el deseo de controlar los fenómenos naturales,...) que pueden dar cuenta de las creencias religiosas y de su evolución. En su momento esto tuvo mucho de escandaloso (se podía escribir una historia natural de la superstición, ¿pero de la religión?) y desde luego hoy en día continúa siendo polémico. En su *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural* Daniel C. Dennet nos ha recordado las opiniones a este respecto de Émile Durkheim y de Mircea Eliade. Para el primero «¡Aquel que al estudiar la religión no traiga consigo algún tipo de sentimiento religioso no podrá hablar de ella! Sería como un hombre ciego intentando hablar sobre el color.» Se nos ocurre pensar que sería terrible que este principio metodológico se aplicara a otros objetos de estudio. ¿Podemos imaginar a alguien afirmando que para comprender verdaderamente el fascismo uno debe verlo desde dentro, simpatizando con él? En cuanto a Eliade, este escribe de una manera bastante más sofisticada: «Un fenómeno religioso sólo será reconocido como tal si es comprendido en su propio nivel, es decir, si es estudiado *como* algo religioso. Es falso el

intento de comprender la esencia de dicho fenómeno mediante la fisiología, la psicología, la sociología, la economía, la lingüística, el arte o cualquier otra disciplina, pues se omite su elemento único e irreducible: el elemento de lo sagrado.» Aquí habría que observar que el problema es que a partir de un determinado momento (paradigmáticamente la Ilustración) la cultura europea no ha admitido nada como sagrado, por el contrario ha representado un gran empeño de secularización y de intentar que predomine una conciencia crítica para la que todo es discutible y nada es «tabú». Este es el proyecto del que participa Hume y por eso en su visión de la religión apuesta claramente por una visión naturalista que hoy llamaríamos psicológica y sociológica.

En fin, valgan las someras reflexiones anteriores para hacernos tomar conciencia de que continúa mereciendo la pena leer a Hume y a quienes han intentado aclarar su pensamiento o mostrar lo que puede dar de sí. Y en este empeño uno puede acercarse a nuestro autor a través de los ensayos que aquí se presentan.

Terminamos como empezamos. Eduardo Bello, con la generosidad que tanto le caracterizaba, nos animó desde el primer momento a la preparación de este volumen. Es muy triste pensar que no podrá verlo publicado, pero desde luego a él va dedicado.